

The Greek Review of Social Research

Vol 148 (2017)

148



Secularization and gender in Greece: The «resistance» of the Orthodox Church

Niki Papageorgiou

doi: [10.12681/grsr.14784](https://doi.org/10.12681/grsr.14784)

Copyright © 2017, The author



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Papageorgiou, N. (2017). Secularization and gender in Greece: The «resistance» of the Orthodox Church. *The Greek Review of Social Research*, 148, 105–122. <https://doi.org/10.12681/grsr.14784>

*Νίκη Παπαγεωργίου**

ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ ΚΑΙ ΦΥΛΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ:
ΟΙ «ΑΝΤΙΣΤΑΣΕΙΣ»
ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διεύρυνση της εκκοσμικευτικής διαδικασίας κατά τη διάρκεια της μεταπολιτευτικής περιόδου οδηγεί στην καθιέρωση μιας σειράς νομοθετικών αποφάσεων, οι οποίες αφορούν γενικότερα το οικογενειακό δίκαιο και κατοχυρώνουν την ισότητα των φύλων. Η διαδικασία αυτή αντιμετωπίζει τις ενστάσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία παρεμβαίνει με ποικίλους τρόπους με στόχο τη διατήρηση της παραδοσιακής κοινωνικής τάξης. Στο άρθρο αυτό διερευνάται η στάση της θεσμικής Εκκλησίας απέναντι στην ισότητα των φύλων και την αναγνώριση των δικαιωμάτων των γυναικών, κατά τη διάρκεια της μεταπολιτευτικής περιόδου στην Ελλάδα, με βάση τον επίσημο εκκλησιαστικό λόγο, ο οποίος εκφέρεται διά των εγκυκλίων της Ιεράς Συνόδου.

Λέξεις κλειδιά: εκκοσμίκευση – μεταπολίτευση – Εκκλησία – ισότητα φύλων – γυναικεία δικαιώματα

Niki Papageorgiou

SECULARIZATION AND GENDER IN GREECE:
THE «RESISTANCE» OF THE ORTHODOX CHURCH

ABSTRACT

The broadening of secularization process during the post-dictatorship period leads to the introduction of a series of legislative decisions, which generally concern family law and safeguard gender equality. This process faces the objections of the Orthodox Church, which intervenes in a variety of ways in order to maintain the traditional social order. This article explores the attitude of the institutional Church towards gender equality and recognition of women's rights during the post-dictatorship period in Greece, and is based on the official ecclesiastical discourse, which is revealed through the Circulars of the Holy Synod.

Keywords: *secularization - post-dictatorship period - Church - gender equality - women's rights*

1. ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ

Η εκκοσμίκευση είναι μια πολυδιάστατη και πολυσήμαντη διαδικασία που συνδέεται ιδιαίτερα με τη γένεση και τη λειτουργία της σύγχρονης νεωτερικής κοινωνίας (18^{ος} αι.), η οποία σταδιακά «αποδεσμεύεται» από τη θρησκευτική νοηματοδότηση και κυριαρχία. Η διαδικασία αυτή πλαισιώνεται από μια σειρά θεωρήσεων και αναθεωρήσεων, οι οποίες, με αφετηρία τη δεκαετία του 1960, παραμένουν έως σήμερα το κύριο ερμηνευτικό εργαλείο για τη μελέτη των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας (Shiner, 1966· Dobbelaere, 1981· Seguy, 1986· Tschannen, 1992· Swatos and Kevin, 1999· Davie, 2010).

Οι θεωρήσεις της εκκοσμίκευσης συστηματοποιούνται και συνοψίζονται κυρίως σε τρεις διαφορετικές διαστάσεις ή θέσεις, οι οποίες περιλαμβάνουν: τη λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας σε επιμέρους σφαίρες (κράτος, οικονομία, επιστήμη κ.λπ.) και τη σταδιακή τους αυτονόμηση από την επιρροή των θρησκευτικών θεσμών (Εκκλησία), την παρακμή των θρησκευτικών πεποιθήσεων και πρακτικών καθώς και τον περιορισμό της θρησκείας σε μια ιδιωτικοποιημένη σφαίρα (Dobbelaere, 1981· Dobbelaere, 2002· Casanova, 1994· Casanova, 2001). Αν και αυτές οι τρεις διαστάσεις ή θέσεις μπορεί να λειτουργούν συμπληρωματικά ή και ανεξάρτητα η μία από την άλλη, γενική είναι η πεποίθηση ότι στη σύγχρονη νεωτερική κοινωνία διαμορφώνεται μια κοσμική σφαίρα δραστηριοτήτων στο πολιτικό, κοινωνικό και πολιτιστικό πεδίο, όπου ο ρόλος της θρησκείας είναι εμφανώς αποδυναμωμένος (Πέτρου, 2004).

Ειδικότερα, η λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας και, κατ' επέκταση, η χειραφέτηση της κοσμικής σφαίρας από τους θρησκευτικούς θεσμούς συνιστά τον βασικό πυρήνα της εκκοσμίκευσης και αποτελεί σημείο αναφοράς και συμφωνίας όλων των μελετητών του φαινομένου. Η λειτουργική διαφοροποίηση σημαίνει την «κατάτμηση» της σύγχρονης κοινωνίας σε μια σειρά από ημι-ανεξάρτητα συστήματα, δηλαδή οικονομικό, πολιτικό, νομικό, εκπαιδευτικό κ.ο.κ., κάθε ένα από τα οποία έχει τη δική του λογική και τους δικούς του κανόνες λειτουργίας (Luckmann, 1967· Turner, 1990). Στο πλαίσιο αυτής της λειτουργικής διαφοροποίησης, ιδιαίτερη σημασία έχει η διάκριση πολιτικής και θρησκευτικής σφαίρας και η αποδέσμευση της πολιτικής εξουσίας από τη θρησκευτική νομιμοποίηση που κυριαρχούσε στην παραδοσιακή προνεωτερική κοινωνία. Το εθνικό κράτος που δημιουργείται στην εποχή της νεωτερικότητας αντλεί τη

νομιμοποίησή του από εγκόσμιες «κατασκευές», όπως το έθνος ή ο λαός, και χειραφετείται από τις υπερβατικές ή θείες δυνάμεις. Οι παράγοντες αυτοί παίζουν σημαντικό ρόλο στη σταδιακή αποδυνάμωση του νομιμοποιητικού ρόλου της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, στη μείωση της κοινωνικής της εμβέλειας και στη μετακίνησή της στην ιδιωτική σφαίρα δραστηριοτήτων (Αρέντ, 1986· Elstain, 1981).

Η θέση αυτή που υποστηρίζει τον περιορισμό της θρησκείας στην ιδιωτική σφαίρα ανήκει μάλλον στους «σκληρούς» θεωρητικούς της εκκοσμίκευσης (Berger, 1980· Berger, 1997· Wilson, 1998· Bruce, 2002· Davie, 2010). Αντίθετα, για τους «ήπιους» θεωρητικούς της εκκοσμίκευσης, η θρησκεία διατηρεί την κοινωνική της σημασία, με διαφορετικούς όμως τρόπους και μορφές παρέμβασης, πράγμα που γίνεται περισσότερο αντιληπτό με την ανάδυση της ύστερης νεωτερικότητας, κατά τη δεκαετία του 1990 (Martin, 1978· Hervieu-Léger, 1986· Davie, 2000). Κάποιοι ερευνητές μάλιστα επιχειρούν να εντοπίσουν αλλά και να επικυρώσουν ένα νόμιμο δημόσιο ρόλο για τη θρησκεία στο μοντέρνο κόσμο (Casanova, 1994· Habermas, 1989). Διερευνώντας επιμέρους περιπτώσεις υποστηρίζουν ότι παρατηρείται γενικότερα μια «από-ιδιωτικοποίηση» της θρησκείας αφού κάποιες θρησκείες, σε τοπικό επίπεδο, λειτουργούν πολύ διαφορετικά από ότι μια μονοσήμαντη θεώρηση της εκκοσμίκευσης υπονοεί. Στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια επαναθεώρηση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας, ιδιαίτερα μετά την κατάλυση του παγκόσμιου πολιτικού διπολισμού, η οποία «επέτρεψε» την ανάδυση του θρησκευτικού παράγοντα στην Ανατολική Ευρώπη και επανέφερε γενικότερα τη συζήτηση για τη θρησκεία στο δημόσιο λόγο. Εξάλλου, κάποιες θρησκείες, εκτός του ευρωπαϊκού μοντέλου σχέσεων, ποτέ δεν είχαν χάσει την κοινωνική τους σημασία. Ακόμη και στην Ευρώπη, το κατεξοχήν ιστορικό παράδειγμα εκκοσμιευμένης / κοσμικής κοινωνίας, η ζωτικότητα της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα είναι πλέον ιδιαίτερα εμφανής, λόγω της παρουσίας των μεταναστευτικών ομάδων (και θρησκειών) (Banchoff, 2006· Byrnes and Katzenstein, 2007). Ο όρος μάλιστα «μετα-κοσμική κοινωνία» χρησιμοποιείται όλο και πιο συχνά στη σύγχρονη κοινωνιολογική έρευνα για να εκφράσει αυτή τη νέα ανάγνωση της κοινωνικής πραγματικότητας (Habermas, 2008· Gorski et al., 2012· Nynas et al., 2014).

Η δημόσια σφαίρα, για πολλούς ερευνητές πλέον, προσεγγίζεται όχι σε αντίθεση με την ιδιωτική, αλλά ως αυτή που παρεμβάλλεται, εν είδει τρίτου πόλου, μεταξύ της κρατικής και της ιδιω-

τικής (Casanova, 1994· Casanova, 2006· Casanova, 2008· Casanova and Phillips, 2009· Πέτρου, 2004· Πέτρου, 2005· Πέτρου, 2012). Με αυτούς τους όρους, η δημόσια σφαίρα κατανοείται ως χώρος ελεύθερης συλλογικής έκφρασης και δράσης, ο οποίος είναι διακριτός από την κρατική εξουσία, αλλά και από την ιδιωτική ζωή του ανθρώπου. Αυτού του είδους η κατανόηση της δημόσιας σφαίρας μας επιτρέπει να αποφύγουμε δύο ερμηνευτικούς «σκοπέλους»: τη διαπλοκή της θρησκείας με την πολιτική εξουσία αλλά και τον περιορισμό της θρησκείας στην ιδιωτική σφαίρα. Αντίθετα, έχουμε ένα διπλό «όφελος»: αφενός, «προστατεύεται» η διάκριση πολιτικού και θρησκευτικού πεδίου και η αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ως κατακτήσεις των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών και, αφετέρου, «διασώζεται» το δικαίωμα της θρησκείας να εκφράζεται και να δρα ελεύθερα στην κοινή δημόσια σφαίρα. Σύμφωνα με την ανάλυση αυτή, η θρησκεία δεν εγκλωβίζεται στην ιδιωτική σφαίρα, αφού συνιστά ούτως ή άλλως κοινωνικό γεγονός, αλλά η δράση της μετατοπίζεται από την κρατικά προστατευόμενη σφαίρα στην κοινωνία πολιτών. Έτσι, μπορεί να έχει ένα νόμιμο δημόσιο ρόλο χωρίς να λειτουργεί ως αντι-μοντέρνα ή αντι-δημοκρατική δύναμη, όπως γίνεται συνήθως αντιληπτή από το σύγχρονο κόσμο, αλλά ως συμβατή με τις μοντέρνες δημοκρατικές αρχές στο πλαίσιο μιας σύγχρονης δημοκρατικής πολιτείας.

Τι συμβαίνει, όμως, με το ζήτημα της ισότητας των φύλων και των δικαιωμάτων των γυναικών; Πώς εμπλέκεται η πολιτική της ισότητας στη συζήτηση για τη δημόσια θρησκεία και τη σχετική διαμάχη θρησκευτικού / κοσμικού; Στην Ευρώπη, τουλάχιστον, η ανάγκη προστασίας και προώθησης της ισότητας των φύλων και των δικαιωμάτων των γυναικών έχει γίνει σήμερα η πιο κοινή νομοποιητική δικαιολογία της εκκοσμίκευσης, η οποία λειτουργεί «προστατευτικά» απέναντι σε μια «θρησκευτική» πολιτική, που λειτουργεί εις βάρος των έμφυλων δικαιωμάτων. Κάποιοι παρατηρητές, συμπεριλαμβανομένων των φεμινιστών, βλέπουν ασυμβατότητες ανάμεσα στη δημοκρατία, τα οικουμενικά ανθρώπινα δικαιώματα και την ισότητα των φύλων από τη μία πλευρά, και την παρέμβαση των θρησκευτικών θεσμών στη δημόσια σφαίρα από την άλλη. Πέραν αυτού, μέρος της φεμινιστικής σκέψης προβληματίζεται και ασκεί κριτική στην προώθηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως οικουμενικών, θεωρώντας πως προβάλλουν έντονα έναν οικουμενικό τύπο απόμου, παραγνωρίζοντας τις ιδιαίτερες εμπειρίες του καθενός/μιάς

(Κραβαρίτου, 1996· Nussbaum, 2005). Εν τούτοις, η αναγνώριση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως οικουμενικών παραμένει μια αναμφισβήτητη και αποτελεσματική έως τώρα πολιτική ισότητα. Από την άλλη, παραδοσιακές θρησκείες τείνουν να εκλαμβάνουν το φεμινισμό ως την υπέρτατη απειλή όχι μόνο για το καθιερωμένο κοινωνικό στάτους αλλά και για τη θεία τάξη πραγμάτων.

Στο άρθρο αυτό, διερευνάται η παρέμβαση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στον ελληνικό δημόσιο χώρο, κατά τη μεταπολίτευση, στα θέματα ισότητας των φύλων και δικαιωμάτων των γυναικών. Πιο συγκεκριμένα, η συζήτηση επικεντρώνεται σε δύο πράγματα: τη δυνατότητα της Εκκλησίας να παρεμβαίνει νομοποιητικά σε θέματα που αφορούν δημοκρατικά δικαιώματα των πολιτών, αλλά και τον τρόπο παρέμβασής της. Η διερεύνηση αυτή στηρίζεται στην ανάλυση του επίσημου λόγου της Εκκλησίας της Ελλάδας, όπως εκφράζεται διά μέσου των εγκυκλίων της Ιεράς Συνόδου, οι οποίες απευθύνονται σε κλήρο και λαό.

2. Η ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Η Ελλάδα ως μέρος του δυτικού κόσμου, παρά τις ιστορικές της περιπέτειες που την εμπόδισαν να παρακολουθήσει με συνέπεια τις κοινωνικο-πολιτικές και ιδεολογικές αλλαγές που συνέβαιναν στη Δυτική Ευρώπη (Αναγέννηση, Διαφωτισμός, Μεταρρύθμιση), συμμετείχε με ποικίλους τρόπους στην πολιτικο-κοινωνική διαδικασία της εκκοσμίκευσης. Η διαδικασία αυτή φαίνεται ότι ξεκινά πολύ νωρίς, κατά την ύστερη Οθωμανική Αυτοκρατορία (18^{ος} αι.), όταν αναπτύσσονται οι τοπικές κοινότητες με λαϊκή βάση αποσπώντας ένα μέρος διαχείρισης των δημοσίων πραγμάτων από την Εκκλησία, η οποία εμφανιζόταν ως κυρίαρχη την εποχή εκείνη λόγω του συστήματος των μιλλέτ (Πέτρου, 1992). Η διαδικασία αυτή διαμόρφωσης μια κοσμικής σφαίρας –αυτονομημένης από τη θρησκευτική– προχωρά και εξελίσσεται με τη δημιουργία του νέου ελληνικού εθνικού κράτους, το οποίο σταδιακά οργανώνεται με τα πρότυπα της σύγχρονης πολιτικής οργάνωσης και τις αρχές ενός κοσμικού, δημοκρατικού κράτους.

Στην πραγματικότητα, η διαδικασία αυτή εμβαθύνει ουσιαστικά μετά τη δικτατορία (1967-1974), όταν το ελληνικό κράτος υπερβαίνοντας τον πολιτισμικο-κοινωνικό συντηρητισμό της μεταπολεμικής περιόδου, διαμορφώνεται με βάση τις δομές και λειτουργίες ενός

σύγχρονου δημοκρατικού κράτους (Βούλγαρης, 2013). Στο πλαίσιο αυτό, εμπεδώνεται η λειτουργία της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, οι δημοκρατικοί θεσμοί σταθεροποιούνται και κυριαρχεί ιδεολογικά η λεγόμενη «προοδευτική-δημοκρατική» κουλτούρα. Προς αυτή την κατεύθυνση σημαντικό ρόλο παίζει η ένταξη της Ελλάδας στην τότε Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα (1981), η οποία λειτούργησε ως εγγύηση για τους δημοκρατικούς θεσμούς συμβάλλοντας στον περαιτέρω εκδημοκρατισμό της χώρας με την ενσωμάτωση της ευρωπαϊκής νομοθεσίας. Οι παράγοντες αυτοί συντελούν στη διαμόρφωση μιας κοσμικής σφαίρας δραστηριοτήτων, οι οποίες αποσπώνται από την εκκλησιαστική επιρροή και δημιουργούν ένα νέο πλαίσιο (κοσμικής) οργάνωσης της ζωής των Ελλήνων, πέραν των παραδοσιακών προτύπων των συνδεδεμένων με την Εκκλησία (Βούλγαρης, 2013).

Η δυναμική των νέων πολιτικών και ιδεολογικών συνθηκών αναδεικνύει την ισότητα των δύο φύλων σε κεντρικό θέμα συζήτησης, το οποίο απασχολεί την πολιτική ατζέντα, ιδιαίτερα τα πρώτα χρόνια της μεταπολίτευσης. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, προωθείται μια σειρά μέτρων πολιτισμικού εκσυγχρονισμού που παρεμβαίνουν στο έως τότε θεωρούμενο προνομιακό πεδίο της Εκκλησίας, το πεδίο της οικογένειας. Σύμφωνα με το αναθεωρημένο Σύνταγμα του 1975, αναγνωρίζεται, για πρώτη φορά, η ισότητα των δύο φύλων. Σταδιακά, και σε εφαρμογή του νέου Συντάγματος, οι μεταπολιτευτικές κυβερνήσεις λαμβάνουν μια σειρά νομοθετικών μέτρων, που αφορούν κυρίως ζητήματα οικογενειακού δικαίου και συνιστούν μείζονα βήματα εκσυγχρονισμού της νομοθεσίας και προώθησης της ισότητας, «επιβάλλοντας» τη σταδιακή αποδέσμευση του κράτους από την Εκκλησία.

Έτσι, αμέσως μετά τη δικτατορία, αρχίζουν να τίθενται προς συζήτηση, στο δημόσιο πεδίο, θέματα που αφορούν βασικές αλλαγές οικογενειακού δικαίου και ανατρέπουν τα έως τότε δεδομένα των παραδοσιακών έμφυλων σχέσεων. Οι αλλαγές ξεκινούν με το συναινετικό διαζύγιο, συνεχίζουν με τον πολιτικό γάμο και ολοκληρώνονται με τον πλήρη εκσυγχρονισμό του Οικογενειακού Δικαίου το 1983. Η αλλαγή της οικογενειακής νομοθεσίας υπήρξε υψίστης σημασίας για την κοινωνική ζωή των Ελλήνων αφού καταργούνται οι πατριαρχικές και ανδροκρατικές αρχές, γίνεται αποδεκτή η βούληση και η προσωπικότητα των γυναικών, και αναγνωρίζεται η ισότητα των δύο φύλων.

Πιο συγκεκριμένα, οι κυριότερες διατάξεις του νέου Οικογενειακού Δικαίου καταργούν το θεσμό της προίκας, προσδιορίζουν το δέκατο όγδοο έτος της ηλικίας ως το κατώτατο όριο για τη σύναψη γάμου και για τα δύο φύλα, εισάγουν τη μορφή του συναινετικού διαζυγίου, καθιερώνουν την υποχρέωση των συζύγων να συνεισφέρουν από κοινού στην αντιμετώπιση των οικονομικών αναγκών της οικογένειας, εξομοιώνουν τα εκτός γάμου παιδιά με τα εντός, ορίζουν το αμετάβλητο του επωνύμου και της συζύγου για τις έννομες σχέσεις, εξασφαλίζουν νομοθετικά την ισότητα των ανδρών και των γυναικών στο πλαίσιο της οικογένειας, όπου όλες οι αποφάσεις πρέπει να λαμβάνονται από κοινού, καθιερώνουν τη γονική μέριμνα, δηλαδή την κοινή υποχρέωση φροντίδας των παιδιών και από τους δύο γονείς, αντί της πατρικής εξουσίας (Συμβούλιο Ισότητας των Δύο Φύλων, 1983). Λίγο αργότερα το 1986 (Ν.1609/1986) αποποινικοποιούνται (μερικώς) οι αμβλώσεις γεγονός που επικυρώνει τον εξισωτικό χαρακτήρα της νομοθεσίας και βελτιώνει περαιτέρω τη θέση των γυναικών, αναγνωρίζοντας το δικαίωμα ελέγχου της γονιμότητάς τους.

Η τελευταία και πιο πρόσφατη σελίδα αυτής της ατζέντας αφορά το ζήτημα του συμφώνου συμβίωσης των ομόφυλων ζευγαριών και κατ' επέκταση την αναγνώριση της ομοφυλοφιλίας (ΕΕΔΑ, 2015). Η θέσπιση του συμφώνου συμβίωσης, το 2008, η οποία δεν περιελάμβανε τα ομόφυλα ζευγάρια, είχε προκαλέσει ποικίλες αντιδράσεις εκ μέρους των τελευταίων και μια καταδικαστική απόφαση για την Ελλάδα από το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (απόφαση της 7.11.2013). Το καλοκαίρι του 2015 υπήρξε μια απόπειρα από το Υπουργείο Δικαιοσύνης για τη διευθέτηση του θέματος με την προετοιμασία ενός νομοσχεδίου που θα επέκτεινε το σύμφωνο συμβίωσης και στα ομόφυλα ζευγάρια, το οποίο ψηφίστηκε, τελικά, και τέθηκε σε ισχύ το Δεκέμβριο του 2015.

3. ΟΙ ΑΝΤΙΔΡΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Παρά την προϊούσα εκκοσμίκευση, κυρίως του ελληνικού κράτους, η Εκκλησία, για ιστορικούς και θεσμικούς λόγους, διατηρεί μια δυναμική παρουσία στον ελληνικό δημόσιο βίο μέσω ποικίλων παρεμβάσεων, συγκρούσεων και αντιπαραθέσεων. Σε όλες τις προσπάθειες των μεταπολιτευτικών κυβερνήσεων για τη διαμόρφωση ενός νέου τύπου πολίτη, αποδεδειγμένου από την υποχρεωτικότητα των εκ-

κλησιαστικών κανόνων, οι οποίοι ταυτίζονταν έως τότε με τους κρατικούς, η Εκκλησία αντιδρά με δυναμικό τρόπο προσπαθώντας να διαφυλάξει την παραδοσιακή τάξη πραγμάτων. Οι έμφυλες σχέσεις αναδεικνύονται ως το κατ' εξοχήν πεδίο σύγκρουσης μεταξύ της πολιτικής και θρησκευτικής εξουσίας, αφού οι αλλαγές στην οικογενειακή ζωή (πολιτικός γάμος, συναινετικό διαζύγιο, αποποινικοποίηση της μοιχείας, νομιμοποίηση των αμβλώσεων, κλπ.), εξισώνουν νομικά τα δύο φύλα, απελευθερώνουν τις γυναίκες από την υποχρεωτικότητα των παραδοσιακών κανόνων και «θίγουν» το θεωρούμενο ως τελευταίο πεδίο επιρροής της Εκκλησίας, την οικογένεια.

Είναι αλήθεια ότι η Εκκλησία παραμένει στην Ελλάδα ένας ισχυρός παράγοντας του δημοσίου βίου, καθόλη τη μεταπολιτευτική περίοδο. Παρά την αρχική περίοδο εσωστρέφειας, που οφείλεται στο γεγονός ότι βγαίνει αποδυναμωμένη από την περίοδο της δικτατορίας, εντούτοις διατηρεί τη δημόσια παρουσία της και παρεμβαίνει οσάκις «θίγονται» τα θεωρούμενα ως παραδοσιακά πεδία επιρροής της, όπως η οικογένεια, το έθνος, ή η «ελληνορθόδοξη» ταυτότητα. Απολαμβάνει –σε γενικές γραμμές– της εμπιστοσύνης του ελληνικού λαού, ο οποίος, σε πολλές περιπτώσεις, αναμένει την παρέμβαση της Εκκλησίας, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για εθνικά ή κοινωνικά θέματα. Με τις δημόσιες παρεμβάσεις της, μάλιστα, η Εκκλησία φαίνεται να «απορροφά» ένα μέρος της σύγκρουσης γύρω από «δύσκολα» ζητήματα, τα οποία δεν μπορούν να εκτονωθούν διαφορετικά, με αποτέλεσμα να λειτουργεί ως ένας σταθερός νομιμοποιητικός κοινωνικός παράγοντας.

Η λεκτική αντίδραση της θεσμικής Εκκλησίας απέναντι στις διαφαινόμενες αλλαγές του οικογενειακού πεδίου είναι παραγωγική και ποικίλη: ανακοινώσεις, τηλεγραφήματα, γνωμοδοτήσεις, εγκύκλιοι και, εσχάτως, διάχυση των θέσεών της με τη χρήση των ηλεκτρονικών μέσων διάδοσης και επικοινωνίας. Η επισκοπική ιεραρχία, με το κύρος της νόμιμης παραδοσιακής αυθεντίας στο θρησκευτικό πεδίο, απευθύνεται πρωτίστως στην εκκλησιαστική κοινότητα, αποτελούμενη από κληρικούς και λαϊκούς. Η κοινότητα αυτή, κατά την ιεραρχία, ταυτίζεται με την ελληνική κοινωνία, αφού οι άμεσοι αποδέκτες του λόγου της, «χριστιανοί άνδρες και γυναίκες», συχνά προσφωνούνται επίσης ως «Έλληνες και Ελληνίδες». Παράλληλα, η γνωστοποίηση των αντιδράσεών της έχει πολλαπλούς έμμεσους αποδέκτες: την επίσημη και θεσμική Πολιτεία (πρόεδροι δημοκρατίας, κυβερνήσεις, βουλευτές, Εθνική Αντιπροσωπεία, πολιτική ηγεσία

του έθνους γενικότερα) ως εκτελεστική εξουσία, το δικαστικό σώμα ως νομοθετική εξουσία, την επιστήμη (όχι μόνο τη Θεολογία, αλλά και τη Νομική, Ιατρική κλπ.), ως φορέα εγκυρότητας. Στην πολιτική ηγεσία μάλιστα απευθύνεται εν ονόματι της συνταγματικής της αναγνώρισης ως «επικρατούσας θρησκείας», εν ονόματι της πληθυσμιακής υπεροχής της θρησκευτικής κοινότητας, αφού επισημαίνει ότι το 97% του ελληνικού λαού είναι ορθόδοξοι χριστιανοί, αλλά και εν ονόματι της δημοκρατίας διότι επικαλείται τις δημοκρατικές αρχές της ελευθερίας της έκφρασης.

Η παρούσα ανάλυση περιορίζεται στην επίσημη επικοινωνία μεταξύ της Διοικούσας Εκκλησίας με το ποίμνιό της, η οποία εκφράζεται υπό τη μορφή εγκυκλίων ή μηνυμάτων που απευθύνονται από την Ιερά Σύνοδο σε κλήρο και λαό. Οι αφορμές για επικοινωνία είναι πολλές, η ανάλυση όμως εστιάζεται στους σημαντικότερους σταθμούς της αλλαγής των οικογενειακών δομών και της προώθησης της ισότητας των φύλων: συναινετικό διαζύγιο, πολιτικός γάμος, οικογενειακό δίκαιο, αμβλώσεις, σύμφωνο συμβίωσης.

Πιο συγκεκριμένα, τα κείμενα στα οποία στηρίζεται η ανάλυση είναι τα εξής: Μήνυμα (της Ιεράς Συνόδου) προς τον Ιερόν Κλήρον και προς άπαν το Χριστεπώνυμον πλήρωμα Αυτής επί του λεγομένου «Αυτομάτου Διαζυγίου» (1976), Συνοδική Εγκύκλιος της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος προς άπαντα τον Ελληνικόν Λαόν «περί ηλαττωμένης τεκνογονίας και τεκνοτροφίας» (1978), Μήνυμα του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Σεραφείμ «προς τους πολυτέκνους» (1980), Απόφασις της Ιεράς Συνόδου επί του «πολιτικού γάμου» (1982), Εγκύκλιος προς Τον ευσεβή Λαό, το Πλήρωμα της Εκκλησίας της Ελλάδος «Περί εκτρώσεων» (1986), Εγκύκλιος της Ιεράς Συνόδου Προς τον ευσεβή Ελληνικόν Λαόν «περί δημογραφικού προβλήματος» (1989), Εγκύκλιος Προς το λαό, «Οικογένεια και κοινωνία σε κρίση σήμερα» (2013).

Με βάση αυτά τα κείμενα θα προχωρήσουμε σε μια κοινωνιολογική ανάλυση λόγου (Dassetto, 1973· Παπαγεωργίου, 2000) έχοντας ένα διπλό στόχο. Πρώτον, να προσδιορίσουμε το «περιεχόμενο» της λεκτικής παρέμβασης και να δούμε ποια είναι τα σχήματα σκέψης που διατρέχουν το λόγο, έτσι ώστε να παρουσιάσουμε τις αντιλήψεις που έχει η θεσμική Εκκλησία για τα θέματα που αφορούν την οικογένεια και τους έμφυλους ρόλους εντός αυτής. Δεύτερον, να διερευνήσουμε με ποιον τρόπο αυτές οι αντιλήψεις διαχέονται στην κοινή γνώμη και με ποια μέσα διακινούνται. Στόχος είναι να αντι-

ληφθούμε ποια είναι παρέμβαση της Εκκλησίας στο πολιτικό πεδίο. Ο εντοπισμός αυτών των αντιλήψεων καθώς και του τρόπου με τον οποίο εκφράζονται και διακινούνται, θα μας βοηθήσει να «αποκαλύψουμε» το «ιδεολογικό» σύμπαν της θεσμικής Εκκλησίας και να «τοποθετήσουμε» την εκκλησιαστική παρέμβαση στο δημόσιο πεδίο διαχείρισης αυτών των ζητημάτων.

4. ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΘΕΜΑΤΙΚΩΝ ΠΕΡΙΟΧΩΝ

Στο πρώτο βήμα της ανάλυσης εντοπίζουμε τους βασικούς θεματικούς άξονες στους οποίους εστιάζεται το ενδιαφέρον της Εκκλησίας και συγκεντρώνουμε τις σημασιολογικές «επενδύσεις» του λόγου. Οι άξονες αυτοί είναι δύο: οικογένεια και φύλο. Για τον άξονα οικογένεια οι σημασιολογικές «επενδύσεις» βρίσκονται στα ακόλουθα τέσσερα σημεία: οικογένεια / γάμος / εκτροπές οικογένειας (αυτόματο διαζύγιο, πολιτικός γάμος, άμβλωση, σύμφωνο συμβίωσης, κλπ.) / αντιμετώπιση των εκτροπών. Αντίστοιχα εντοπίζουμε τις σημασιολογικές επενδύσεις στον άξονα φύλο, οι οποίες βρίσκονται στα ακόλουθα δύο σημεία: κανονικό / παραδοσιακό σχήμα και παρβατικό / μοντέρνο σχήμα.

4.1. Η θεματική της οικογένειας

1. Το παράδοξο είναι ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αξία της οικογένειας και της οικογενειακής ζωής, παρά το γεγονός ότι το ιδεώδες γι' αυτήν φαίνεται να είναι η αγαμία και ο μοναχισμός (Μαντζαρίδης, 2004· Woodhead 2004). Στις περισσότερες εγκυκλίους, η οικογένεια αντιμετωπίζεται περισσότερο ως θεολογικό και λιγότερο ως κοινωνικό ζήτημα: είναι «ιερός θεσμός», χαρακτηρίζεται «μικρή Εκκλησία», έχει «μυστηριακό χαρακτήρα» και «υπερβατική αναφορά» στο Χριστό και την Εκκλησία, «διατηρεί μίαν ιερή, μοναδική και ανεπανάληπτη αξία». Είναι στενά συνδεδεμένη με το έθνος, αφού χαρακτηρίζεται ως «ένα εκ των δύο ιερωτέρων ιδανικών του Έλληνα», «κύτταρο του έθνους», «θέμα θρησκευτικό, αλλά και εθνικό». Σε μικρότερο βαθμό χαρακτηρίζεται ως «βάση της κοινωνίας», η οποία έχει όμως «υψηλό προορισμό» στον κόσμο.

2. Ο γάμος αντιμετωπίζεται επίσης ως θεολογικό ζήτημα, αφού χαρακτηρίζεται ως «ιερό μυστήριο», «πρώτο και ύψιστο μυστήριο», «ιερός θεσμός», συνιστά «ιερά ένωση» ανδρός και γυναικός, απο-

τελεί «πνευματική πηγή της συζυγίας» και «ασφαλής προϋπόθεση οικοδομής των ανθρώπινων κοινωνιών», έχει ως σκοπό την «ευλογημένη τεκνογονία». Η δε ιερολογία του γάμου «είναι απαραίτητο στοιχείο» για την κανονική και νόμιμη σύσταση αυτού.

3. Οι αλλαγές του οικογενειακού δικαίου και ειδικότερα το συναινετικό διαζύγιο, η νομιμοποίηση των αμβλώσεων, η αποποινικοποίηση της μοιχείας, η καθιέρωση του πολιτικού γάμου και εσχάτως το σύμφωνο συμβίωσης, επενδύονται με πολλούς αρνητικούς όρους. Αυτή η «ιερή» εικόνα της οικογένειας και του γάμου, όπως περιγράφεται πιο πάνω, απειλείται από διάλυση, αλλοίωση, καταστροφή, «πλήττεται από εκπτώσεις και στρεβλώσεις», «υποβαθμίζεται», «υποκαθίσταται», «ατονεί» ή χάνεται ο μυστηριακός της χαρακτήρας. Οι προτεινόμενες αλλαγές δημιουργούν κρίση στο θεσμό της οικογένειας και εγκυμονούν κινδύνους για το προβαλλόμενο, από την Ιερά Σύνοδο, ως «αυθεντικό» μοντέλο οικογένειας το οποίο ταυτίζεται με το υφιστάμενο παραδοσιακό.

Ειδικότερα, οι περισσότερες διατάξεις του νομοσχεδίου αντιμετωπίζονται αρνητικά αφού «αλλάζουν τη μορφή και τις δομές της οικογένειας», «αποδιοργανώνουν την οικογένεια», «ανατρέπουν την αρχή ότι ο άνήρ είναι η κεφαλή της οικογένειας και η γυνή έχει τη διεύθυνση του συζυγικού οίκου», «εξαφανίζουν την ιερότητα και ενότητα [των συζύγων]», δημιουργούν «πλήρη αναρχία και ασυδοσία», αποτελούν «κίνδυνο για την συνοχή και ομαλή διαβίωση της οικογένειας». Στη θέση της «ιερής» και κατά συνέπεια «κανονικής» οικογένειας εμφανίζονται «νέες μορφές» οι οποίες χαρακτηρίζονται ως «εκτροπές» (κατά τη χριστιανική διδασκαλία) ή «εναλλακτικές» (κατά τη «σύγχρονη εκκοσμικευμένη αντίληψη»). Οι νέες αυτές μορφές της οικογένειας κατονομάζονται συγκεκριμένα από τον επισκοπικό λόγο ως ο «πολιτικός γάμος, η μονογονεϊκή οικογένεια, η ελεύθερη συμβίωση και ο λεγόμενος γάμος των ομοφυλοφίλων».

Οι αιτίες εκτροπής από το χριστιανικό – παραδοσιακό μοντέλο οικογένειας προέρχονται από τη νομοθεσία και ανάγονται στη σύγχρονη πραγματικότητα, η οποία συνδέεται με φαινόμενα, όπως «η εκκοσμικευση» και ο «αποχριστιανισμός των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών», τα οποία επηρεάζουν και την ελληνική κοινωνία.

4. Η επιδίωξη των εκτροπικών αυτών καταστάσεων μετατοπίζεται από τις κοινωνικές δομές στο άτομο και από το κοσμικό στο ιερό. Η λύση που προτείνεται είναι θεολογικής (χριστιανικής) φύσεως και όχι κοινωνικής: «Μπροστά στη σύγχρονη και πολυποικίλη

κρίση και αγωνία της ελληνικής κοινωνίας», τονίζει η Ιερά Σύνοδος, «το καλύτερο φάρμακο για οποιαδήποτε διαβρωτική κατάσταση είναι η χριστιανική ανασυγκρότηση του θεοϊδρύτου θεσμού της οικογένειας». Ενώ για την επίλυση αυτών των ζητημάτων η ευθύνη ανήκει στους ανθρώπους και όχι στην αλλαγή των κοινωνικών δομών: «Στην αποκατάσταση και την επανέυρεση της χριστιανικής συνείδησης σχετικά με το νόημα της προσωπικής πίστης και των διαπροσωπικών σχέσεων των ανθρώπων βρίσκεται και το νόημα της οικογένειας σήμερα». Γι' αυτό το λόγο απαιτείται, σύμφωνα με την Ιερά Σύνοδο, «επαναθεώρηση της οικογένειας» και «επανασύνδεσή της με την ευχαριστιακή εμπειρία της τοπικής Εκκλησίας». Αυτή η θέση όμως της Εκκλησίας, δηλαδή η υπερεκτίμηση μιας προτεραιάς κατάστασης θεωρούμενης ως κανονικής και αρμονικής καθώς και η αποτίμησή της ως χριστιανικής φαντάζει αδύναμη έως ουτοπική στο σύγχρονο ελληνικό περιβάλλον.

4.2. Η θεματική του φύλου

Για τον άξονα φύλο, οι σημασιολογικές «επενδύσεις» βρίσκονται στα ακόλουθα δύο σημεία: κανονικό / παραδοσιακό σχήμα και παραβατικό / μοντέρνο σχήμα.

1. Κατά αντίστοιχο τρόπο, όπως προβάλλεται η ιερότητα του θεσμού της οικογένειας, έτσι προβάλλεται και η «ιερότητα της ενώσεως των δύο φύλων» ως μοναδικός τρόπος έκφρασης και συγκρότησης των έμφυλων οικογενειακών και κοινωνικών σχέσεων. Σε αυτήν τη θεολογική ανάγνωση της οικογένειας οι έμφυλες σχέσεις εμφανίζονται πλήρως αρμονικές και ιεραρχημένες, αφού «ο ανήρ είναι η κεφαλή της οικογένειας» και η «γυνή έχει τη διεύθυνση του οίκου». Αυτό το σχήμα δόμησης έμφυλων σχέσεων προβλέπει αυστηρά κατανεμημένους ρόλους, αλλά και συμπληρωματικούς μεταξύ τους. Ως «θεμελιώδες καθήκον» των ανδρών θεωρείται «η έννομος συζυγία και η εξ' αυτής παιδοποιία», ενώ καθήκον των γυναικών είναι η «τεκνογονία». Οι ρόλοι αυτοί ανάγονται στη θεία τάξη πραγμάτων, από τη στιγμή που η εκπλήρωση του ρόλου της πατρότητας θεωρείται «ευλογία και δωρεά του Θεού», ενώ το έργο «της μητρότητας είναι κεφάλαιον σωτηρίας», αφού η γυνή «σωθήσεται δια της τεκνογονίας». Για τη διατήρηση των παραδεδομένων ρόλων ιδιαίτερη ευθύνη αποδίδεται στις γυναίκες, οι οποίες, ως «ευσεβείς ελληνίδες, χριστιανές ορθόδοξες», καλούνται να θυσιάζουν «τις κοσμικές επι-

θυμίες χάριν της οικογενείας και της τεκνοτροφίας», και να έχουν ως χρέος το καθήκον της τεκνογονίας για πνευματικούς σκοπούς: «χαρά», «καλή, ήρεμη και ακατάγνωστη συνείδηση», «αποφυγή της οργής του Θεού».

2. Αυτή την αρμονική και ιδεατή σχέση έρχεται να διαταράξει η νομοθετούμενη ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών, Ελλήνων και Ελληνίδων, η οποία καταργεί την αγιογραφικά στοιχειοθετημένη αρχή της διαφορετικότητας και της συμπληρωματικότητας των δύο φύλων. Η παρέκκλιση από τη θεολογικά διατυπωμένη αυτή αρχή «προδικάζει την αποτυχία του γάμου και της συζυγίας». Ο νέος τύπος σχέσεων που προτείνει το νέο οικογενειακό δίκαιο (π.χ. ισότητα των δύο φύλων, γονική εξουσία, κ.λπ.) διαταράσσει, σύμφωνα με την Ιερά Σύνοδο, τον παραδοσιακό τύπο σχέσεων που εκφράζει ο θρησκευτικός γάμος (π.χ. κεφαλή της οικογένειας ο άνδρας, υπακοή της γυναίκας στον άνδρα, πατρική εξουσία κ.λπ.). Η γενίκευση της αρχής της ισότητας, χωρίς την απαιτούμενη από τις Ιερές Γραφές και επιθυμούμενη από την Ιερά Σύνοδο ιεράρχηση, «υιοθετεί ένα νέο τύπο γάμου που διαφέρει από τον παραδοσιακό ελληνοχριστιανικό γάμο» και μπορεί να αποτελέσει «αφορμή συγκρούσεων» ή ακόμη και να «κλονίσει τη συνεκτικότητα της οικογένειας». Επιπλέον, με τις επιδιωκόμενες αλλαγές «προβάλλεται ο νέος τύπος γυναίκας που εργάζεται και αμείβεται» αντί της «νοικοκυράς». Η αυτοδιάθεση των γυναικών δεν αναγνωρίζεται και οι αποφάσεις τους αντιμετωπίζονται είτε με ποινικούς, είτε με εθνικούς όρους, αφού η νομοποίηση των αμβλώσεων, για παράδειγμα, συνιστά «εθνοκτόνο Νόμο». Παρά το γεγονός ότι η Σύνοδος αναγνωρίζει τις νέες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες και τις δυσκολίες της σύγχρονης διαβίωσης («βιοτικές συνθήκες», «οικονομικοί λόγοι», «επαγγελματικές απασχολήσεις των γυναικών»), δεν τις κατανοεί ως ικανό λόγο αλλαγής των έμφυλων κοινωνικών ρόλων, αλλά εμμένει σε ένα προνεωτερικό παραδοσιακό μοντέλο. Περιστό να σημειώσουμε ότι οι ομοφυλικές σχέσεις είναι τελείως εκτός του μοντέλου σχέσεων που προτείνει η Εκκλησία.

5. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Μετά την ανάλυση αυτή των αντιλήψεων της Εκκλησίας για την ισότητα των φύλων και τα δικαιώματα των γυναικών μπορούμε να καταλήξουμε σε τρεις συμπερασματικές παρατηρήσεις.

Πρώτον. Οι θρησκείες ως συστήματα πίστης και πρακτικών με αξιώσεις για ρύθμιση όχι μόνο της ανθρώπινης συμπεριφοράς αλλά και της οργάνωσης κοινωνικών δομών επηρεάζουν τη δομή της οικογένειας και τους έμφυλους ρόλους σε συμφωνία με κάποιες αρχές που θεωρούνται ιερής ή θείας προέλευσης. Ιδιαίτερα οι μονοθεϊστικές θρησκείες που διακηρύσσουν ότι αποτελούν την πηγή απόλυτων και αναλλοίωτων αληθειών αντιμετωπίζουν την πρόκληση της εφαρμογής αυτών των αρχών σε μεταβαλλόμενες περιστάσεις. Οι μεταβολές που δημιουργούνται από τις μοντέρνες δημοκρατικές και σεξουαλικές επαναστάσεις και οι ριζικές αλλαγές των σχέσεων και των ρόλων των φύλων αποτελούν ιδιαίτερη πρόκληση για αυτές τις ιερές παραδόσεις. Αυτό διαπιστώνεται και στην περίπτωση της ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι αλλαγές της μοντέρνας ελληνικής κοινωνίας με επίκεντρο την οικογένεια καταλαμβάνουν τεράστιο μέρος του ενδιαφέροντος της Εκκλησίας κατά τη μεταπολιτευτική περίοδο. Φαίνεται όμως πως δεν μπορεί να «χειριστεί» τις παρατηρούμενες αλλαγές και παραμένει σε μια παραδοσιακή άγνωση των έμφυλων οικογενειακών σχέσεων με την αναγωγή στο παρελθόν καθώς και στην καθεστηκυία και παραδεδομένη κοινωνική τάξη.

Δεύτερον. Ο εκδημοκρατισμός ως προϋπόθεση της αρχής της ισότητας είναι μια μοντέρνα καθοδηγητική αρχή στο σύγχρονο κόσμο. Η αρχή της ισότητας των φύλων είναι μια πρόσφατη παραδοχή των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών. Η εφαρμογή αυτής της αρχής επηρεάζεται μερικώς έως καθόλου από την Εκκλησία και λειτουργεί ανεξάρτητα από τις παρεμβάσεις της. Παρά ταύτα η διαμάχη μεταξύ κρατικής και θρησκευτικής εξουσίας καταγράφεται στο δημόσιο χώρο όπως αποδεικνύει η πληθώρα των επίσημων κειμένων που φέρουν την υπογραφή της Εκκλησίας. Οι γυναίκες, για μια ακόμη φορά, αποτελούν πεδίο σύγκρουσης μεταξύ των παραδοσιακών και των σύγχρονων αξιών, όπου η Εκκλησία φαίνεται να χάνει έδαφος.

Τρίτον. Η θέση της Εκκλησίας και η σχέση της με τη νεωτερική πολιτική εξουσία είναι αμφίσημη. Από τη μια, οι αντιλήψεις της όσον αφορά το φύλο μπορεί να χαρακτηριστούν ως συντηρητικές και αντι-μοντέρνες, εφόσον υπερασμύνεται των παραδοσιακών έμφυλων ρόλων και υποστηρίζει την παραδοσιακή κοινωνική τάξη. Από την άλλη, δεν αμφισβητεί το νεωτερικό προϊόν της συνταγματικής της κατοχύρωσης ως θεσμού του κράτους. Ως εκ τούτου επικαλείται συχνά το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου που της επιτρέπει

να διαμεσολαβεί τις θέσεις της. Στην πραγματικότητα, η Εκκλησία κάνει επιλεκτική χρήση των μοντέρνων αρχών, καθώς, ενώ, αφενός, αντιστρατεύεται την κοσμική ιδεολογία που περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τα ανθρώπινα δικαιώματα και την ισότητα των φύλων, αφετέρου, αποδέχεται τη συνταγματική της αναγνώριση ως νεωτερικού θεσμού. Μόνο που το σώμα των πιστών δεν ταυτίζεται πλέον με ολόκληρη την ελληνική κοινωνία, η οποία, σε μεγάλο βαθμό, διοχετεύει αλλού τη νοηματοδότηση του βίου της. Έχει μετατραπεί σε μια σύγχρονη νεωτερική κοινωνία που υιοθετεί ποικιλία στάσεων και επιλογών ζωής και σκέψης, σε μια δηλαδή πλουραλιστική κοινωνία, η οποία δεν ταυτίζεται πλέον με τη θεωρούμενη από την Εκκλησία ως χριστιανική. Η Εκκλησία νομιμοποιείται πλέον να εκφέρει τις απόψεις της και να παρέμβει προς όφελος των πιστών της στο δημόσιο χώρο ως μέρος της κοινωνίας πολιτών και όχι ως κρατική θρησκεία. Προϋπόθεση της δημόσιας παρέμβασής της και της απήχησης που μπορεί να έχει στον ελληνικό λαό είναι η πειθώ και όχι η υποχρεωτικότητα. Επομένως, η Εκκλησία στερούμενη νομοθετικής εξουσίας όχι μόνο δεν μπορεί να διαμορφώσει πολιτική της ισότητας των φύλων, αλλά δεν φαίνεται να επιθυμεί και κάτι τέτοιο. Η κατανομή ισχύος μεταξύ πολιτικών και θρησκευτικών θεσμών κλείνει ολοφάνερα υπέρ των πρώτων στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

- Απόφασις της Ιεράς Συνόδου επί του «πολιτικού γάμου» (1982). *Εκκλησία*, 3, σελ. 38-39.
- Αρέντ, Χ. (1986). *Η ανθρώπινη κατάσταση* (μτφρ.: Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος). Αθήνα: Γνώση.
- Βούλγαρης, Γ. (2013). *Η μεταπολιτευτική Ελλάδα 1974-2009*. Πόλις: Αθήνα.
- Ελληνική Ένωση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (ΕΕΔΑ) (2015). *Συμβίωση ομόφυλων ζευγαριών: Η κατοχύρωση μιας νέας μορφής οικογένειας*. <http://www.hllhr.gr/?MDL=pages&SiteID=1005> [Τελευταία πρόσβαση 15 Νοεμβρίου 2015].
- Davie, Gr. (2010). *Κοινωνιολογία της Θρησκείας* (μτφρ.: Ε. Αίλιου και Ν. Παπαγεωργίου). Αθήνα: Κριτική.
- Εγκύκλιος της Ιεράς Συνόδου (1986). Περί εκτρώσεων. *Εκκλησία*, 8, σελ. 276-278.
- Εγκύκλιος της Ιεράς Συνόδου (1989). Περί δημογραφικού προβλήματος. *Εκκλησία*, 4, σελ. 149-151.
- Εγκύκλιος της Ιεράς Συνόδου (2013). *Οικογένεια και κοινωνία σε κρίση σήμερα*. www.hllhr.gr.

- ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklloi.asp?id=1734&what_sub=egyklloi [Τελευταία πρόσβαση 5 Νοεμβρίου 2015]
- Κραβαρίτου, Γ. (1996). *Φύλο και δίκαιο*. Αθήνα: Παπαζήση.
- Μαντζαρίδης, Γ. (2004). *Χριστιανική Ηθική II*. 4^η εκδ. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Μήνυμα της Ιεράς Συνόδου επί του λεγομένου «Αυτομάτου Διαζυγίου» (1976). *Εκκλησία*, 25, σελ. 441-445.
- Μήνυμα του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κ. Σεραφείμ (1980). Προς τους πολυτέκνους. *Εκκλησία*, 17-18, σελ. 329-330.
- Nussbaum, M. (2005). *Φύλο και κοινωνική δικαιοσύνη* (μτφρ.: Ν. Καλαϊτζής). Αθήνα: Scripta.
- Παπαγεωργίου, Ν. (2000). *Η θέση της Εκκλησίας στη νεοελληνική κοινωνία. Γλωσσολογική ανάλυση των Εγκυκλίων της Εκκλησίας της Ελλάδας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Πέτρου, Ι. (1992). *Εκκλησία και πολιτική*. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη.
- Πέτρου, Ι. (2004). *Χριστιανισμός και κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Πέτρου, Ι. (2005). *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, 2^η εκδ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Πέτρου, Ι. (2012). *Θρησκεία και κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στη σύγχρονη πραγματικότητα*. Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκη.
- Συμβούλιο Ισότητας των Δύο Φύλων (1983). *Οικογενειακό Δίκαιο*. Repository.eduIII.gr/eduIII/retrieve/5448/1479.pdf [Τελευταία πρόσβαση 5 Νοεμβρίου 2015].
- Συνοδική Εγκύκλιος της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος (1978). Περί ηλαττωμένης τεκνογονίας και τεκνοτροφίας. *Εκκλησία*, 22-23, σελ. 563-564.

Ξενογλώσση

- Banchoff, Th. (ed.) (2007). *Democracy and the new religious pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P. (1980). *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. London: Collins.
- Berger, P. (1997). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Bruce, St. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bryan, T. (ed.) (1990). *Theories of modernity and postmodernity*. London: Sage.
- Byrnes, T. and Katzenstein, P. (eds) (2006). *Religion in an expanding Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2001). Religion, the New Millennium, and globalization. *Sociology of Religion*, 62 (4), pp. 415-441.
- Casanova, J. (2006). Religion, European secular identities and European integration. In T. Byrnes and P. Katzenstein (eds), *Religion in an expanding Europe* (pp. 65-92). New York: Cambridge University Press.
- Casanova, J. (2008). Public religions revisited. In H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond a concept* (pp. 101-119). New York: Fordham University Press.

- Casanova, J. and Phillips, A. (2009). *A debate on the public role of religion, and its social and gender implications*. New York: United Nations Research Institute for Social Development.
- Dassetto, F. (1973). *Analyse du discours religieux et sociologie*. Louvain: Feres.
- Davie, Gr. (2000). *Religion in modern Europe: A memory mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: A multi-dimensional concept. *Current Sociology*, 29 (2), pp. 1-216.
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels*. Bruxelles: Peter Lang.
- Elshtain, J. (1981). *Public man, private woman: Women in social and political thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Gorski Ph. et al. (2012). *The post-secular in question: Religion in contemporary society*. New York: NYU Press.
- Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25 (4), pp. 17-29. doi: 10.1111/j.1540-5842.2008.01017.
- Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.
- Luckmann, Th. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
- Martin, D. (1978). *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell.
- Nynas, P. et al. (2014). *Post-secular society*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Seguy, J. (1986). Religion, modernité, secularisation. *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, 61 (2), pp. 175-185.
- Shiner, L. (1966). The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (2), pp. 207-220.
- Swatos, W. H. and Kevin, Ch. (1999). Secularization theory: The course of a concept. *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 209-228.
- Tschannen, O. (1992). *Les théories de la sécularisation*. Geneva: Librairie Droz.
- Wilson, B. (1989). The secularization thesis: criticisms and rebuttals. In R. Laermans, B. Wilson and J. Billiet (eds), *Secularisation and social integration: papers in honour of Karel Dobbelaere* (pp. 45-66). Leuven: Leuven University Press.
- Woodhead, L. (2004). *Introduction to Christianity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.